

## **Muğāhidīn islamischer Mission:**

### **Die Barelwī Tablīgī Ġamā‘at Da‘wat-e Islāmī**

Thomas K. Gugler, Universität Erfurt

Islam in Südasien und islamische Deutungskulturen aus insbesondere Indien und Pakistan sind ein zu Unrecht vernachlässigtes Forschungsgebiet in Deutschland.<sup>1</sup> Etwa 69 % der ca. 1,5 Milliarden Muslime weltweit leben in Asien, etwa 50 % aller Muslime allein in Süd- und Südostasien, d.h. dort gibt es deutlich mehr Muslime als in den so genannten „Kernregionen“ der islamischen Welt, den arabischen oder nordafrikanischen Staaten, in denen etwa ein Viertel der muslimischen Weltbevölkerung lebt. Etwa ein Drittel (31 %) der islamischen Weltbevölkerung lebt in Südasien. Nach Indonesien (ca. 202 Millionen Muslime) liegen die drei Staaten mit den größten muslimischen Populationen auf dem indischen Subkontinent: Pakistan (ca. 174 Millionen), Indien (ca. 161 Millionen) und Bangladesh (ca. 145 Millionen).<sup>2</sup>

Im religiös vergleichsweise toleranten und konfessionspluralen Südasien findet sich eine außerordentlich hohe Diversität islamischer Denkschulen und Reformbewegungen mit teilweise hochprofessionellen traditionsspezifischen Gelehrtenkulturen. In der und Pakistanis zählen nicht zuletzt wegen ihrer Sprachfähigkeiten zu den großen Globalisierungsgewinnern. Indische und pakistanische Muslime nehmen gegenwärtig in einigen panislamischen Organisationen eine führende Rolle ein und prägen zunehmend das Bild des Islam insbesondere in den englischsprachigen Ländern. Etwa 80 % der Muslime

---

<sup>1</sup> Diese Studie entstand im Wesentlichen im Rahmen des BMBF-Forschungsverbundprojekts „Muslime in Europa und ihre Herkunftsgesellschaften in Afrika und Asien im Vergleich: Gelebte Religiosität, ihre Vielfalt und Folgen in unterschiedlichen Kontexten“. Für dieses Projekt hat das BMBF mehrere meiner Feldforschungsaufenthalte u.a. in südasiatischen und europäischen Ländern finanziert und ich durfte dazu am Zentrum Moderner Orient in Berlin drei Jahre forschen: [http://www.zmo.de/muslime\\_in\\_europa/index.html](http://www.zmo.de/muslime_in_europa/index.html) [15.11.2009].

<sup>2</sup> Vgl. Pew-Bericht „Mapping the Global Muslim Population“ (Oktober 2009): <http://pewforum.org/newassets/images/reports/Muslimpopulation/Muslimpopulation.pdf> [15.11.2009].

Südasiens sind Sunniten und man unterscheidet unter ihnen verschiedene Gruppen-Identitäten. Die beiden größten sunnitischen Denkschulen (Urdu: *Maktab-e Fikr*) sind die Barelwīs und die Deobandīs. Beide stehen in der Tradition Šāh Walī Allāhs (1703-1762) und akzeptieren die hanafitische Rechtsschule (*madhhab*).<sup>3</sup>

Die puristische Reformbewegung von Deoband, benannt nach dem gleichnamigen Ort des 1866 gegründeten Seminars (*dār al-ʿulūm*), beispielsweise fordert die Besinnung auf die islamische Glaubenspraxis der Stifterzeit. Als Gegen-Reformbewegung zu Deoband formiert sich um Aḥmad Riḍā Ḥān (1856-1921) in Bareilly ab 1880 eine Vereinigung von Schulen und Schreinen, aus der eine Denktradition gleichen Namens hervorgeht (*Barelwī*). Die Barelwīs stehen für einen *ṣūfī*-nahen Volksislam und ihre Gelehrten rechtfertigen neben Schrein- und Heiligenkult insbesondere die rituelle Verehrung des Propheten, dem Anhänger dieser Tradition einige umstrittene Eigenschaften wie Allwissenheit, Unsterblichkeit und Unfehlbarkeit zusprechen. Die meisten Muslime Südasiens, etwa 65-70 % der Sunniten, werden den Barelwīs zugerechnet. Die beiden sunnitischen Reformbewegungen aus Deoband und Bareilly haben mittlerweile eigene Missions- und Erweckungsbewegungen hervorgebracht, die als „Neue Religiöse Rechte“ in gewisser Hinsicht mit den evangelikalen Bewegungen innerhalb des modernen Protestantismus vergleichbar sind.

Die Tabligī Ġamāʿat ist eine um 1927 gegründete Bewegung für *dīnī daʿwat* (Ruf zur Religion). Ihr Gründer, der Deobandī Gelehrte Mawlānā Muḥammad Ilyās (1885-1944), rief mit einem sechs-Punkte-Aktionsprogramm zu Predigeraktivitäten und selbstfinanzierten Missionsreisen von Kleingruppen hochengagierter Laienanhänger auf, die politische Agitationen meiden sollen. Von ihrem Weltzentrum am *Niẓām al-Dīn* Schrein in Neu Delhi agiert die Bewegung, die mittlerweile als größte transnationale islamische Bewegung gilt, global. Muḥammad Ilyās Nachfolger, sein Sohn Muḥammad Yūsuf (1917-1965), baute ein zweites Führungszentrum der Bewegung im pakistanischen Raiwind auf.

---

<sup>3</sup> Malik, Jamal, 2008: *Islam in South Asia. A Short History*. Leiden: Brill.

Die Da‘wat-e Islāmī ist eine 1981 offiziell von dem Memon-Geschäftsmann Mawlānā Muḥammad Ilyās Qādirī ‘Aṭṭār (geb. 1950) in Karachi gegründete Modernisierungs- und Missionsbewegung der Barelwīs. Sie wurde nach Vorbild der Tablīgī Ġamā‘at konzipiert u.a. um der voranschreitenden Deobandisierung durch den Erfolg der attraktiven Heilsangebote der Tablīgīs insbesondere unter den jüngeren Barelwī-Generationen entgegenzutreten. Im Ministerium für religiöse Angelegenheiten in Islamabad gilt die Da‘wat-e Islāmī als anhängerstärkste ġamā‘at des Landes. Organisation, Struktur und Vorgehen der beiden Bewegungen ähneln sich stark. Ein sichtbarer Unterschied zu den Tablīgīs ist der grüne Turban (*‘imāma-šarīf*), der mittlerweile zum Markenzeichen der Da‘wat-e Islāmī geworden ist. In ihrem 1991 begründeten Weltzentrum, dem *Faiḍān-e Madīna* in Karachi, koordiniert die Bewegung Missionsaktivitäten der Laienprediger in über 70 Ländern. Im September 2008 ging deren eigene Fernsehsender *Madanī Channel* auf Sendung (<http://madanichannel.tv> [15.11.2009]), der in über einhundert Ländern empfangen werden kann.

Beide Bewegungen begründen in verschiedenen Ländern weltweit Moscheen und Institutionen für islamische Bildung, um Muslimen die Sunna des Propheten und der Altvordenen als Weg der Lebensführung zu erläutern. Beide Bewegungen verfügen über Netzwerke eigener Zentren genannt *marākiz* (Sg. *markaz*) – nicht Moscheen, um zu betonen, dass diese Räume mehr als nur Gebetsstätten sind – vor allem in Südasien, den Golfländern, Südafrika, Europa, Kanada und Nordamerika. Im Unterschied zur Tablīgī Ġamā‘at hat die Da‘wat-e Islāmī praktisch keine Präsenz in nordafrikanischen Ländern – aber sie konnte im Gegensatz zur Tablīgī Ġamā‘at eine beachtliche Präsenz in Mittel- und Südamerika etablieren. Ihr islamisches Ausbildungsprogramm fokussiert weniger klassische Wissenszweige islamischer Ausbildung als Charaktererziehung und Verbreitung neuer deprivatisierter Moralität. Ihre Moral- bzw. Charakterausbildungskurse finden halböffentlich während Predigerreisen (*ġamā‘at, madanī qāfila*) oder regelmäßiger Treffen (*iğtima‘*) in

Moscheen statt und unterstreichen Werte wie Gemeinschaft, universelle Brüderlichkeit, gegenseitigen Respekt, Benehmen, Aufrichtigkeit und andere nicht-traditionsspezifische Werte.

Islamisches Projekt der Da‘wat-e Islāmī ist die sogenannte Medina-Reform (*madanī revolution*) durch die Medina-Missionsbemühung (*madanī kām*). Ihr Motto wird zu Beginn von Veranstaltungen dreimal kollektiv rezitiert: „*Muğhe apnī aur sārī dunyā ke logon kī iṣlāḥ kī koṣīṣ karnī hai! [inṣāḥ allāh ‘azza wa ḡall!]*“ (Ich muss versuchen mich selbst und die Leute der gesamten Welt zu berichtigen! [so Allāh es wünscht, der Macht und Majestät verkörpert]). Für diese Mission gibt es zwei zentrale Medinablüten (*madanī phūl*): Zur systematischen Selbstverbesserung die 72 Medinabelohnungen (*madanī in‘āmāt*), zur Weltverbesserung die Medinakarawanen (*madanī qāfila*). Ziel ist die Islamisierung, präziser Sunnaisierung, individueller Kleidung, Rede und Verhaltensgewohnheiten. Individualisierungsprozesse von Religion als Erfahrungsindustrie unterstützen durch ihre Distanz zum Dogma ebenso Emotionalität, Laisierung und Entklerikalisierung.

Ein weiteres Merkmal des modernitätsspezifischen religiösen Wandels ist das Annehmen des zunehmenden Ökonomisierungsdrucks. Jedes eigene Zentrum [*Faiḍān-e Madīna* oder *Faiḍān-e ‘Atṭār*] beinhaltet eine Filiale der bewegungseigenen Verlagsgruppe *Maktabat al-Madīna*. Diese Filialen, die in Südasien auch unabhängig von Moscheen an von Muslimen frequentierten Märkten eröffnet werden, vertreiben neben islamischer Literatur, islamische *software*, DVDs, CDs, VCDs und Kassetten auch Reiseutensilien, sunnakonforme Kleidung und Devotionalien. Die beim *God Selling* aggressiv beworbene „*Non-Profit*“-Politik dieser Läden stellt sicher, dass sämtliche erzielten Gewinne in nichts anderes als in die Expansion der Zentren reinvestiert werden.

Die Konkurrenzdynamik zwischen der Deobandī Tabligī Ġamā‘at und der Barelwī Da‘wat-e Islāmī ist eng mit Retraditionalisierungsprozessen innerhalb der affilierten Denkschulen verknüpft und wirft zahlreiche Fragen zu modernen religiösen Wandlungsprozessen auf den

zunehmend deregulierten religiösen Märkten Europas und der Welt auf. Dabei scheint es, dass sich Netzwerke von Symbolen, Mythen und Ritualen religiöser Traditionen als komplexe adaptive Systeme in ihren Entwicklungsprozessen zunehmend auch nach den Regeln der Ressourcenmaximierung durch milieuübergreifende Ideenkommunikation gegenseitig beeinflussen und kompetitiv weiterentwickeln.<sup>4</sup>

THESE : Die modernitätsspezifische Beschleunigung innerislamischer Differenzierung provoziert neben symbolischen Distinktionskämpfen auch milieuübergreifende Kommunikation, theologische Ideenmosaik und Ritenkollage.

Barelwī Gelehrte haben die missionarischen Bemühungen Deobands durch die Erweckungsbewegung Tablīgī Ġamā‘at massiv kritisiert, in Südasien mitunter handgreiflich. Diese Reaktionen entsprangen und festigten die Tradition gegenseitigen Hasses und Misstrauens zwischen Barelwīs und Deobandīs. Aršad al-Qādirī (1925–2002) schrieb einige sehr populäre und polemische Urdu-Streitschriften gegen die Tablīgīs. Er bewertet sie als aus strategischen Überlegungen heraus sich mit falschen Frömmigkeitssymbolen schmückende Feinde des Islams, Heuchler (*munāfiqūn*) und Krypto-kuffār. Er beschuldigt sie Neuerungen eingeführt zu haben wie beispielsweise, Muslime ohne rechtlichen Grund noch mal zu missionieren, Familien durch Missionsreisen der Männer zu trennen und Moscheen als Koch- und Schlafstätten zu missbrauchen.

Wenige Jahre darauf machte Aršad al-Qādirī eine interessante Wendung in seiner Machtpolitik – der Macht zu definieren, was traditionsgemäß ist und was der Tradition entgegensteht. Religiöse Traditionen - die stets in einem Zustand des Wandels befindlich sind, da Wandel ein immanenter Bestandteil von Tradition ist – erscheinen manchmal so kurzlebig wie Modeerscheinungen in der posttraditionellen Welt der Spätmoderne. Strategien der Anpassung, Strategien des religiösen Wandels, sind offenbar hochrational und

---

<sup>4</sup> Graf, Friedrich Wilhelm, 2007: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts. In: Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Große Kracht (Hgg.): *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*. Köln: Böhlau, S. 1-41.

implementieren Wandel in einer Weise, dass er Mitgliedschaft und Ressourcen maximiert. Nachdem seine polemischen Publikationen der Beliebtheit der Heilsangebote der Tabligīs insbesondere unter der jüngeren Barelwī-Generation keine Grenzen setzen konnten, versuchte er die Unternehmung voranzutreiben, die Tabligīs „mit ihren eigenen Waffen“ zu schlagen. Hierzu gründete Aršad al-Qādirī gemeinsam mit Šāh Aḥmad Nūrānī (1926-2003) 1972 die *World Islamic Mission* mit Sitz im britischen Bradford. Diese noch bestehende Organisation konnte nie ausreichend Gelder mobilisieren um ihre Zielsetzungen professionell umzusetzen. Deshalb beschlossen Aršad al-Qādirī und Šāh Aḥmad Nūrānī im Verbund mit anderen Barelwī-Gelehrten im September 1981 die Gründung der Da‘wat-e Islāmī als Barelwī-Version der Tabligī Ġamā‘at mit einem Geschäftsmann aus der als wohlhabend geltenden Memon-Ethnie als Anführer (*amīr*), dessen Name Muḥammad Ilyās an den Gründer der Tabligīs erinnert.

Die Pluralisierung auf der Anbieterseite islamischer Interpretationen beschleunigt die Individualisierung religiösen Partizipationsverhaltens auf der Konsumentenseite. In einer religionssoziologischer Perspektive erinnern einige dieser modernen Wandlungsvorgänge möglicherweise an typische Charakteristika neureligiöser Bewegungen.

THESE : Die „neue islamische Präsenz“ und die Europäisierung des Islams, die eine Folge gestiegener Mobilität und der Transnationalisierung der Lebensentwürfe ist, wirft Forschungsfragen auf, die man möglicherweise prägnanter formulieren kann, wenn man neue islamische Bewegungen im Kontext der „*new religious movements*“ betrachtet.

Es gibt zahlreiche Beiträge zur Problematik der Transferierbarkeit der Troeltschen religionssoziologischen Terminologien aus den christlichen Soziallehren auf islamische Organisationen und ich möchte hier auf die pluralismuskritischen „Sekten“-Debatten in Deutschland nicht weiter eingehen. Aber ich meine, dass man neue transnationale islamische Bewegungen wie die Tabligī Ġamā‘at und Da‘wat-e Islāmī im gleichen theoretischen Rahmen betrachten sollte wie historisch neue Bewegungen anderer Weltreligionen auch. Struktur und Dynamik der Da‘wat-e Islāmī in Pakistan zeigen

zahlreiche Parallelen zur ISKCON in Indien oder zu einigen modernen jüdischen Sekten (z.B. Kabbalah-Bewegung) in Israel. Die Frage, ob es „Neue Islamische Bewegungen“ im Sinne sog. Sekten und Psychogruppen gibt, ist zentral zur Bestimmung von Forschungskonzepten und Analysemethoden. Im Sonderfall Deutschland tendiert man dazu, neue und durch hohe Mobilität charakterisierte islamische Kleingruppen hochfrommer junger Männer bestenfalls mit Reformbewegungen vergangener Jahrhunderte zu kontextualisieren als mit modernen, erfahrungsorientierten neu-religiösen Bewegungen.

Die entscheidenden *differentiae specifica*e sogenannter *new religious movements* (ab hier: NRM) zu anderen religiösen Bewegungen sind, dass NRMs mehrheitlich Konvertiten resp. „erwachte“ Revertiten rekrutieren, d.h. die spezifische religiöse Identität nicht durch Familienzugehörigkeit vorbestimmt ist, sich die Konvertiten aus einer abgrenzbaren sozialen Schicht, meist der neuen Mittelschicht rekrutieren, der Bewegung eine oder mehrere charismatische Führungspersönlichkeiten vorstehen, die Grenze zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern klar durch religiöse Symbole sichtbar markiert wird und die Organisationsform als gewissermaßen fluid bezeichnet werden kann. Mitgliedschaft entsteht üblicherweise über Konversion der ersten Generation, auch Reversion oder Wiedergeboren-Werden genannt. Diese Konvertiten sind außerordentlich enthusiastisch, häufig geradezu pflichteifrig. In Diasporagesellschaften stammen Konvertiten meistens aus der zweiten Migrantengeneration, desillusioniert mit der Gastgesellschaft, die sie ausschloss, und häufig noch unverheiratet. Dies versorgt neureligiöse Bewegungen mit einem beständigen Zufluss an unerfahrenen aber gesunden Mitgliedern, die relativ unbelastet von gesellschaftlichen Verantwortungen sind. Ihre Konversion steht häufig am Ende eines Prozesses, in dem ihr traditionelles Erbe an Bedeutung verlor. Da sie möglicherweise soziale Exklusions- oder Entfremdungserfahrungen machen mussten, ist das funktionierende soziale Netzwerk der neureligiösen Bewegung ein hochrelevanter Faktor zum Verständnis der Attraktionskraft dieser religiösen Vergemeinschaftungen. Charismatische Gruppen sind hochgradig kohäsiv.

Wie bei anderen Kleingruppen hochreligiöser junger Männer, werden ihre Netzwerke von einer starken *in-group*-Anziehung zusammengehalten und nicht einer *out-group*-Abschottung, wie außenstehende Beobachter häufig mutmaßen. In der Tat sind die gegenseitige soziale und emotionale Unterstützung in diesen Netzwerken die zentralen Erfolgsvariablen in der Schaffung kommunitärer Identität. In einer Atmosphäre bedingungsloser Akzeptanz und Unterstützung belohnen diese neureligiösen Bewegungen Konformität und bestrafen implizit Abweichung. Gleichzeitig sind neureligiöse Bewegungen bisweilen disruptiv auf der familiären und der sozialen Ebene. Hohe Sozialkontrolle und repressiver Anpassungszwang schaffen sehr viel wichtigere Strukturen der Verlässlichkeit und sehr dichte Netzwerke der Solidarität, die zu Kristallisationskernen für Wohlstandsgewinn und sozialen Aufstieg werden. Arbeitslose finden Beschäftigung und arbeitsteilende Kooperation wird einfacher, wo moralische Normen auf eine erfolgsunabhängige religiöse Ethik sowie ein fundiertes Grund- und Gottvertrauen zurückgehen. Mit der Integration neuer Anhänger in permanent expandierende Import-Export-Netzwerke unterstützt die Da‘wat-e Islāmī Prozesse der Mittelschichtbildung mit langfristigen sozial-strukturellen Folgewirkungen. Aber der wirklich neue Aspekt dieser Neo-Bruderschaften ist ihre zunehmende Visibilität und die Inszenierung islamischer Frömmigkeitsentwürfe im öffentlichen Raum.

THESE : Das islamische Programm der missionierenden Neofundamentalisten ist die Sunnaisierung, d.i. eine apolitische auf die Privatsphäre fokussierte Form der durch Individualisierung und Laisierung transformierten klassischen (Re-) Islamisierung, die i) gegen ġihādistische Mobilisierungsversuche immunisieren kann und ii) insbesondere Konvertiten und Jugendliche befähigt, in der demonstrativen Ablehnung westlicher Kulturgüter relativ autonom religionsspezifisches Authentizitäts-, Sozial- und Vertrauenskapital zu generieren.

Gegenwärtige post-materialistische islamische Identitäten der neuen transnationalen sozialen Bewegungen sind durch die Grundsignatur des Post-Islamismus geprägt. Die Spannungen zwischen alten und den neuen, jungen Islamisten sind zahlreich. Die Schariaisierung der Gesamtgesellschaft ist von dem was ich als Sunnaisierung beschreibe,



also klar abgrenzbar. Olivier Roy beschreibt in *Globalised Islam* [Dt.: Der islamische Weg nach Westen: Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, 2006] die Transnationalisierung und Deterritorialisierungsprozesse moderner Islampolitiken auch aus dem Scheitern nationaler Projekte heraus.<sup>5</sup> Der Mitbegründer der Da‘wat-e Islāmī, Šāh Aḥmad Nūrānī, hat als Vorsitzender der Barelwī-nahen pakistanischen Partei JUP (*Ġamī‘yat-e ‘Ulamā’-ye Pakistān*) in den spätern 1970ern versucht, die Etablierung des *Nizām-e Muṣṭafā* (Rechtsordnung des Propheten) auf politischem Weg voranzutreiben.<sup>6</sup> Das Scheitern dieser Bemühung führte in die Militärdiktatur (1977-88) und stürzte die JUP in eine tiefe Führungskrise. Aus dem Scheitern eines nationalen klassischen fundamentalistischen Projekts entstand eine transnationale neofundamentalistische Anstrengung.

Das erklärte Ziel der Reformbewegung Da‘wat-e Islāmī ist eine beim Individuum ansetzende Medinarevolution hin zur Liebe zum Propheten und eines utopischen Gesinnungsstaates von Medina, der innerhalb der transnationalen Neobruderschaft aufgebaut werden soll. Diese Reformabsicht einer „apolitischen“ *bottom-up*-Islamisierung der Gesamtgesellschaft von unten nach oben durch *da‘wa* und Reformimplementierung im persönlichen Alltag beginnt klassisch islamistische Formen der Islamisierung durch Erreichung staatlicher Kontrolle *top-down* zu ersetzen. Diese augenscheinlich von unten vorangetriebene „Islamisierung von innen“ durch langfristige kulturelle Islamisierung und Säkularisierung klassisch-islamischer Konzepte muss scharf abgegrenzt werden von gewalttätigen „Religionskriegen und –konflikten“, die üblicherweise von oben herab organisiert werden. Neofundamentalistische Mobilisierung hilft möglicherweise bei der Neutralisierung terroristischer Netzwerke, denn hochfromme Kleingruppen der Neobruderschaften fischen in den gleichen Wässern wie militante Akteure. Mit vergleichbaren Mobilisierungsstrategien üben sie ihre Attraktionskraft auf dieselbe Gruppen hochengagierter, manchmal sozial alienierter junger

---

<sup>5</sup> Roy, Olivier, 2005: *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. New Delhi: Rupa.

<sup>6</sup> Malik, Jamal, 1990: The Luminous Nurani. Charisma and political mobilization among the Barelwis in Pakistan. In: *Social Analysis. Journal of Cultural and Social Practice*. Special Issue. Hg. v. Pnina Werbner: *Person, Myth and Society in South Asian Islam*, S. 38-50.

männlicher Muslime aus, deren Mangel an gesellschaftlichen Verantwortlichkeiten mit Abenteuerliebe und einem ansteckend brennenden Verlangen nach Weltverbesserung gepaart ist. Die Laienprediger verbreiten eine in ähnlicher Weise dichotome Weltsicht, aber friedlich und auf die Privatsphäre bezogen.

Die Da‘wat-e Islāmī fordert eine individuell konkret erfahrbare Sunnaisierung der persönlichen Lebenswelten, die Anpassung der eigenen Alltagswelt an die Lebensweisen des Propheten, durch eine vom Individuum inszenierten *imitatio muhammadi*,<sup>7</sup> die zum wahren Glaubenstest und finalen Liebesbeweis für den Propheten stilisiert wird, d.h. weg von Bekenntnispathos hin zum expressiven Individualismus. Diese in öffentlichen Räumen inszenierte Nachahmung der Gewohnheiten des Propheten, *sunnat al-nabī*, im individuellen Alltagsverhalten – durch die Sunnaisierung der persönlichen Kleidung, der Sprache und des Verhaltens - ist Zweck zum *tawāb*-Erwerb für das Jenseits und im Diesseits Mittel zum *empowerment*, zu neuer Ich-Stärke, da muslimische Jugendliche, die in traditionell islamischen Feldern häufig eine untergeordnete Rolle einnehmen, hier mit selbstgenerierten symbolischem Kapital zu religiösen Autoritäten aufsteigen und islamische Glaubenspraxis in ihrem unmittelbaren Umfeld beeinflussen können.<sup>8</sup>

THESE : Die Sunna ist in der Moderne zum zentralen Punkt in islamischen Debatten zu religiöser Autorität geworden. Die Sunnakatechismen der Neofundamentalisten sind interessante Beispiele für sich gegenseitig beeinflussende rivalisierende Interpretations- und Deutungscode zum Zwecke institutionsbindender Aktualisierung und Traditionspflege.

Argumentieren klassische Vordenker des Islamismus in erster Linie mit koranischen Aussagen, basieren die gegenwärtigen Rationalitäten und Legitimitätsdiskurse der Neofundamentalisten überwiegend auf *aḥadīṭ*. Als Rollenmodell bietet das Alltagsverhalten

---

<sup>7</sup> S.a. Malik, Jamal, 2003: Muslim Culture and Reform in 18<sup>th</sup> Century South Asia. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 13(2), S. 227-243.

<sup>8</sup> Gugler, Thomas K., 2008: Public Religiosity and the Symbols of the Super Muslim: Sunna and Sunnaization in Muslim Faith Movements from South Asia. In: *Third Frame: Literature, Culture and Society*, I(3). Hg. v. Mushirul Hassan. New Delhi: Cambridge University Press, S. 43-60.

des Propheten (*sunnat al-nabī*) einen idealtypischen Lebensentwurf vom Aufstehen bis zum Schlafengehen und von der Geburt bis zum Grab. Fromme Sunnawiederbelebungseiferer unterstellen rivalisierenden Deutungskulturen im Konkurrenzkampf um Interpretationshoheit „Sunnatötungen“ (*imātat al-sunna*) und argumentieren für „Abtötungen“ von Neuerungen (*imātat al-bidaʿ*).

Das Curriculum der Tabligīs ist die um 1940 aus Einzelwerken zusammengestellte *Ḥadīṭ*-Sammlung *Tabligī Niṣāb* des Mawlānā Muḥammad Zakarīyā (1898-1982), dem Neffen des Tabligī-Gründers Muḥammad Ilyās (1885-1944). Dieses Werk wird später unter dem Titel *Faḍāʾil-e Aʿmāl* (Segnungen tugendhafter Handlungen) berühmt und in mehrere Sprachen übersetzt. Die Daʿwat-e Islāmī produziert als Barelwī-Gegenwerk dazu 1988 den *Faiḍān-e Sunnat* (Segen der Sunna), der sich sowohl in seinem Titel als auch in der Strukturierung des Inhalts am Tabligī-„Vorbild“ orientiert. Die indische Abspaltung der Daʿwat-e Islāmī, die 1991 von dem Memon Mawlānā Muḥammad Šākir ʿAlī Nūrī (geb. 1963) begründete Sunnī Daʿwat-e Islāmī ließ 1999 von Mawlānā Muḥammad Ibrāhīm Āšī als eigenständige *Ḥadīṭ*-Sammlung den *Faiḍān-e Šarīʿat* (Segen der Scharia) als bewegungseigene Version des *Faiḍān-e Sunnat* ausarbeiten. Mittlerweile hat Šākir ʿAlī Nūrī selbst als dessen Weiterentwicklung den *Barakāt-e Šarīʿat* verfasst. Obgleich bereits die Titel inhaltliche Überlappungen und konfessionsübergreifende Ideenosmose suggerieren, werden *Ḥadīṭ*e unterschiedlich ausgewählt, interpretiert und kommentiert.

Als Sunnalehrbuch (*darsī kitāb*) geben diese Werke den Laienpredigern Texte vor, die sie bei Versammlungen in Moscheen als Lehrrede (*dars*) vorlesen. In diesen Unterweisungen werden Anwendungen der Sunna auf moderne Alltagssituationen erläutert. Sie begrenzen Subjektivierungstendenzen der Sunnamänner, skizzieren den inhaltlichen Rahmen der Laienpredigeraktivitäten und stehen für institutionsbindende Aktualisierung moderner *Ḥadīṭ*-Auslegung. Religiöser Pluralismus ist in der Praxis oft konfliktreich und konkurrenzbestimmt. Die Koexistenz Angehöriger unterschiedlicher Konfessionen erzeugt

einen erhöhten religionsspezifischen Identitätsrepräsentationsbedarf und zwingt religiöse Akteure Grenzen zu ziehen und Identitätsprojekte klar zu formulieren.<sup>9</sup> Sunnaspezifische Kulturproduktion wird nicht nur im Kontext der Diasporagesellschaften zunehmend weniger im Gegensatz zu *bid'a* als in Opposition zu als westlich wahrgenommenen Lebensstilen konstruiert. Die südasiatischen Sunnafabriken entfalten ihre Mobilisierungsdynamik unter der jüngeren Generation also durch einen Fokus auf Lebensweisen indem sie als Sinnunternehmer des *Lifestyle Shopping* der omnipräsenten Gefahr permanenter Verführung mit starker Abgrenzung im persönlichen Lebensstil entgegenwirken. Sunna wird dabei zu einem normativen System von Lebensweisen, augenscheinlich mit der Transformationskraft, eine Konkurrenzgesellschaft vereinzelter Egozentriker in eine dichte Gemeinschaft geschwisterlich liebevoller Prophetenkinder zu verwandeln.

Der in der Märtyrermoschee (*Šahīd Masġid*) in Karachi ansässige bewegungsinterne Verlag *Maktabat al-Madīna* vermarktet unter der Maxime „*Publish to Preach and Reform*“ neben den Ergänzungsbänden zum *Faiḍān-e Sunnat* gegenwärtig über 400 weitere Printpublikationen von 34 Autoren bzw. Arbeitsgruppen der Da‘wat-e Islāmī in 15 Sprachen, darunter auch Deutsch. Die Printproduktionen sufischer Selbstverlegung können in folgende Literargattungen zu Gruppen zusammengefasst werden: (i) Transkribierte Vorträge bzw. *malḡūzāt*-Literatur, (ii) *quest novels* und traditionelle allegorische Erzählungen, (iii) Selbsthilferatgeber für rituelle Fragen, (iv) polemische Literatur, die an die *fatāwā*-Kriege südasiatischer Reformbewegungen erinnert, (v) Hagiografien bzw. Frömmigkeitsgeschichten früherer Heiligen der eigenen Tradition, (vi) Gedichte und Prophetenlob wie *na‘t* wird häufig auch auf CDs vermarktet, und (vii) biografische und autobiografische Transformationsdarstellungen spiritueller Suche.

Die Pamphlete kreisen um die Āhīraisierung der alltäglichen Gegenwartsrealität. Diese Pamphlete üben durch den Verweis auf das Jüngste Gericht, die Höllenstrafen und

---

<sup>9</sup> Graf, Friedrich Wilhelm, 2007: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Erweiterte Neuauflage. München: C. H. Beck.

Paradiesbelohnungen eine massive Moralkritik an gegenwärtigen Gesellschaften und Individuen. Individuelle Verantwortlichkeit fordert und fördert die Da‘wat-e Islāmī auch durch einige neue Rituale wie dem allabendlichen *Fikr-e Madīna*, dem Ausfüllen der *Madanī Card* und dem *Infirādi Košīš*, die in den glaubensbürokratischen Strukturen der Heilsgewinnverwaltung zur transparenteren Abrechenbarkeit in eine Art *faiḍ*-Ökonomie und Liebeshierarchie zum wegweisenden *muršid* ‘Aṭṭār übersetzt werden. Beim *Fikr-e Madīna* (Paradiesreflexion) überdenkt der Anhänger allabendlich angstvoll alleine einige Minuten seine Taten des Tages und versucht sie in Bezug zum Jüngsten Gericht zu setzen. Dieses hochemotionale von Flehen begleitete Bereuen (*tauba*) ist ein Gnadengesuch vor dem Propheten Muḥammad in Madīna. Es soll kognitiv induzierte Sündenangst in motivationale Prophetenliebe transformieren bzw. gestrigen Moralstress in morgigen Moralstolz und in Heilsgewissheit. Hiernach evaluiert der Anhänger sein Tagesverhalten in einem Heftchen an 72 Medinabelohnungs-*items* und übt sich idealtypischerweise in den *Qufl-e Madīnas*, den drei spirituellen Verschließungen – für die Zunge, die Augen und den Bauch. Zu den wöchentlichen Treffen soll der Anhänger durch individuelle Anstrengung (*infirādi košīš*) mindestens zwei neue Interessierte aus seinem Bekanntenkreis zur Teilnahme begeistern. All diese individualisierten Rituale werden in Medinabelohnungspunkte umgerechnet, deren Gesamtzahl einmal monatlich einem zugeteilten Beobachter (*nigrān*) gemeldet wird, der den dauerhaften Fortschritt in der systematischen Selbstverbesserung betreut und kontrolliert. Diese Diversifikation der Sunnaisierungsangebote auf den religiösen Märkten ist konkurrenzbestimmt und in der Praxis bisweilen konfliktreich.

THESE : Die neue Pluralität islamischer Frömmigkeitsformen provoziert einen erhöhten theologischen Reflexionsbedarf und wird von den traditionellen religiösen Eliten durchaus kritisch diskutiert.

Die Idee, nach dem Vorbild der Deobandī-affilierten Tabliḡī Ġamā‘at eine effektive Erneuerungsbewegung mit vergleichbaren Heilsprodukten und –dienstleistungen für die Barelwī-Jugend zu ihrem Schutze vor weiterer Deobandisierung zu gestalten, überwindet

sichtbar traditionelle Milieugrenzen. Die Adaption von Tabligi-Mobilisierungsstrategien wie beispielsweise die systematische Organisation von Missionsreisen, d.h. Kleingruppen hochengagierter männlicher Laienprediger, die in Nachbarorte ausschwärmen um in den dortigen Moscheen zu schlafen, zu lernen und zu predigen sowie die Übersetzung erfolgreicher Deobandi-Konzepte in den Barelwi-Referenzrahmen wie beispielsweise die Erweiterung der sechs Aktionspunkte der Tabligis in 72 Medinabelohnungen (*madani in'amāt*) führt bisweilen zu Spannungen. Einzelne Kritiker aus den Reihen der Barelwis in Indien assoziieren die pakistanische Barelwi-Bewegung Da'wat-e Islami mit einer „Deobandisierungsgefahr von innen“ und sie brandmarken deren Aktivisten, allen voran Ilyas Qadiri Attar, der den Titel „*Amir-e Ahl-e Sunnat*“ (wrtl.: Anführer der Barelwis) trägt, als „Geheimagenten Deobands“.

Die traditionelle Barelwi-Führung in Indien mahnt 2009 erstmalig formal durch ihren offiziellen Vertreter Ahtar Ridā Hān (*Azhari Miyān*) bezüglich der Da'wat-e Islami zu gesteigerter konfessionspolitischer Reflexionskompetenz. Gegenüber der indischen Abspaltung Sunni Da'wat-e Islami ruft die Führungselite aus Bareilly 2009 zum Boykott:

„Wir entfernen niemanden aus unserer *ġamā'at*, wir entfernen niemanden aus unserer *maḏhab*, aber wenn sie jemand verlassen möchte, kann er heraustreten. Sie sind anders geworden als wir und wir haben keine Vorbehalte. Aber wir können nicht dulden, wenn sie andere Leute einladen, ködern und füttern. Ihr *imān* ist zerstört. (...) Das sind diejenigen Leute, vor denen uns der Prophet gewarnt hat, bevor er die Erde verließ. (...) Ich kann sagen, dass dies die Leute sind, die mit den Agenten der Saudis in Indien zusammenarbeiten, den Sympathisanten von *al-qā'ida*, den Talibān, den Wahhābis und Deobandis in Indien, den *Ḥizb al-Muġāhidīn* und all denjenigen, die sich das Töten von Muslimen rechtmäßig gemacht haben. Sie sind nicht verschieden von den Juden. (...) Dies sind die Leute, die *fitna* unter den Muslimen stiften möchten. Sie möchte die Sunniten aufspalten. Wir, die *Ahl-e Sunnat wal Ģamā'at* sind hier um die Einheit zu gewährleisten, wir werden eine Aufspaltung unter uns niemals erlauben. (...) Sie sind gegen Allāh, gegen seinen Propheten, gegen *qur'ān* und *ḥadiṭ* und ich kann heute bestätigen, dass ihre Gebete vor Allāh ungültig sind und es unsere Aufgabe ist, sie vollständig zu boykottieren.“<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Eigenübersetzung aus der in Urdu online zirkulierten Mp3-Datei „09\_Huzoor\_Azhari\_Miyan\_(Sunni\_Dawate\_Islami\_ka\_Boycott)“.